Ks. FRANCISZEK TOKARZ

TEORIA POZNANIA DHARMAKIRTI'EGO

Teoria poznania Dharmakīrti'ego, filozofa buddyjskiego z VII w. po Chr., nie tylko jest ważna jako podstawa filozofii buddyjskiej, lecz jest również dla nas o tyle ciekawsza, że przypomina i samą teorię poznania Kanta w ogólnych zarysach (na co zwracano już uwagę od czasu, kiedy poznano Dharmakīrti'ego w Europie), i podobne drogi, którymi obaj filozofowie doszli do swych teorii.

Dharmakīrti należy do tzw. sześciu ozdób buddyzmu *mahāyāna*. Tymi ozdobami byli: Nāgārjuna (czyt. Nagárdżuna), Āryadeva (Deva), Āryāsaṅga (Asaṅga), Vasubandhu, brat Asaṅgi, Dignāga, Dharmakīrti. Chronologicznie Dharmakīrti jest ostatnim w tej liście; według zgodnego świadectwa źródeł chińskich, tybetańskich i indyjskich należy on do VII w. naszej ery.

Pewne dane o życiu i działalności Dharmakīrti'ego zawdzięczamy Tāranācie (Tāranātha), historykowi tybetańskiemu (16/17 w.). Dharmakīrti pochodził z południowych Indii, z rodziny bramińskiej. Posiadał nadzwyczajne zdolności i wcześnie przyswoił sobie wielostronne duchowne i świeckie wykształcenie braminów. Z własnego popędu nawrócił się na buddyzm; najpierw był świeckim wyznawcą, a potem mnichem buddyjskim. Jako buddysta studiował filozofię, zwłaszcza logikę, pod kierunkiem dwu nauczycieli, uczniów Dignāgi, i wkrótce przewyższył wszystkich w zrozumieniu filozofii tego sławnego mistrza. Żeby jeszcze gruntowniej poznać zasady przeciwnych buddyzmowi systemów, Dharmakīrti, buddysta, był przez jakiś czas uczniem (*incognito*, jak to było w zwyczaju) najsławniejszych ówczesnych nauczycieli bramińskich południowych Indii. Dalsze losy Dharmakīrti'ego to podróże po Indiach połączone z dysputami i kazaniami na rzecz buddyzmu, oddawanie się koncentracji na samotności, dokąd się wycofał na jakiś czas, i życie osiadłe w klasztorze, gdzie wypracował 7 traktatów

logicznych, które po dziś dzień są teoretyczną podstawą filozofii buddyjskiej. Mimo wielkiego powodzenia w kazaniach i dysputach nie potrafił jednak Dharmakīrti powstrzymać skutecznie upadku buddyzmu, który się wówczas dokonywał w samych Indiach.

Z pośród dzieł Dharmakīrti'ego najważniejsze są jego traktaty logiczne. Działalność Dharmakīrti'ego na polu logiki polega na wyjaśnieniu, poprawkach, uzupełnieniu i obronie nauki Dignāgi (ok. r. 500 po Chr.). Dzieła logiczne Dignāgi, ułożone w sanskrycie, zaginęły (z wyjątkiem fragmentów i cytacji), a zachowały się w tłumaczeniach, w języku tybetańskim, a po części w chińskim. Do niedawna mówiliśmy, że z owych siedmiu traktatów logicznych Dharmakīrti'ego zachował się w oryginalnym, sanskryckim języku tylko jeden krótki traktat (*Nyāyabindu*), a inne jego traktaty logiczne zachowały się w przekładzie tybetańskim. Obecnie podają (*L'Inde classique*, II, Paris 1953, § 2023), że posiadamy w sanskrycie dwa traktaty logiczne Dharmakīrti'ego. Z tych dwu ważny jest dla nas wspomniany traktat: *Nyāyabindu*, „Krótki traktat logiki", dosłownie: kropla (*bindu*) logiki (*nyāya*). Do *Nyāyabindu* mamy też komentarz sanskrycki (*ṭīkā*) Dharmottary (Dharmottara, VIII—IX w. naszej ery). Należy jeszcze zaznaczyć, że mistrzem Dignāgi w logice był, według Tāranāthy, Vasubandhu. Może więc podstawy późniejszej logiki buddyjskiej nie pochodzą dopiero od Dignāgi, ale jeszcze od Vasubandhu, a może nawet są wcześniejsze.

Niniejsza praca opiera się zasadniczo na tym właśnie zachowanym sanskryckim tekście *Nyāyabindu* Dharmakīrti'ego wraz z *Nyāyabinduṭīkā* Dharmottary (*Kashi-Sanskrit-Series*, Benares 1924). Żeby jednak móc dokładniej przedstawić teorię poznania Dharmakīrti'ego, musiałem wyjść poza *Nyāyabindu* i komentarz Dharmottary i oprzeć się na odpowiedniej literaturze, a przede wszystkim na *Buddhist Logic* Szczerbackiego, który korzystał także i z przystępnych mu źródeł tybetańskich.

Nyāyabindu uznaje tylko dwa źródła poznania (*pramāṇa*): poznanie bezpośrednie, czyli spostrzeżenie (*pratyakṣa*) i poznanie pośrednie (*anumāna*, które w logice buddyjskiej nie oznacza tylko wnioskowania, jak w innych systemach indyjskich, ale ma szersze

znaczenie, jest synonimem myślenia). Innych źródeł poznania, które przyjmowano w różnych systemach indyjskich, logika buddyjska, przynajmniej od czasu Dignāgi (cf. *L'Inde classique*, II, § 2351), nie uznaje albo je sprowadza do tych dwóch. Systemy bramińskie uznają powagę objawienia wedyckiego (*veda*) i widzą w nim wiarogodne świadectwo, źródło prawdziwego poznania; owszem, systemy *vedānta* i *mīmaṃsā* widzą w nim źródło prawdy, które przewyższa swą powagę wszystkie inne. Buddyści, podobnie jak Dziniści (*jaina*) i materialiści indyjscy, Czarwakowie (*cārvāka*) — czyli systemy nieprawowierne (*nāstika*) — nie uznają powagi Wed. Owszem, u logików buddyjskich jest dążność, żeby wszystko oprzeć na wolnej krytyce ludzkiego poznania nie powodując się żadną dogmatyczną doktryną, nawet buddyjską. A więc rzeczy, których nie można poznać spostrzeżeniem ani rozumowaniem opartym na spostrzeżeniu są metafizyczne, ponadzmysłowe (*atīndriya*), i nie można o nich wydawać żadnego sądu. I tak np. buddyzm *mahāyāna* wyznaje wprawdzie, że Budda jest wszechwiedzący, ale tego nie można dowieść metodami logicznymi. Wszechwiedza, jak mówi Dharmakīrti (*Nyāyabindu*, III, *sūtra* 97) jest niedostępna, dosłownie: odciągnięta (sc. od doświadczenia) *viprakarṣāt*, czyli, jak objaśnia Dharmottara in h. 1., wszechwiedza jest czymś nadzmysłowym (*atīndriyatvāt*), metafizycznym. Jednak z faktu, że nie mamy środka do poznania jakiejś rzeczy, nie można twierdzić, że ta rzecz nie istnieje (*pramāṇanivṛttāv apy arthābhāvāsiddheḥ*, ib. II, *sūtra* 49). Filozofowie buddyjscy sam buddyzm tłumaczą zasadami swych teorii poznania. Np., w systemie *mādhyamikavāda* inaczej zwanym *śūnyavāda* (którego kodyfikatorem był Nāgārjuna, jeden z najsławniejszych filozofów i największych świętych buddyzmu *māhayāna*, II w. naszej ery) wszystko poza absolutem, który się nie da pozytywnie zdefiniować, jest irrealne, iluzją, pustką (*śūnya*), a więc całe nasze bytowanie na ziemi i *saṃsāra* (kołowrot wcieleń), i *nirvāṇa*, i sami Buddowie przychodzący dla zbawienia ludzkości.

Zacieśnienie poznania do rzeczy dosięgalnych spostrzeżeniem, bezpośrednim doświadczeniem, było u Dharmakīrti'ego wynikiem filozoficznej analizy poznania. To jego nastawienie do przedmiotu

poznania harmonizuje zresztą z nauką założyciela buddyzmu, o ile możemy o niej wnosić np. z kanonu palijskiego, gdzie Budda uchyla się od odpowiedzi na pytania, czy świat jest wieczny, czy niewieczny, skończony, czy nieskończony, czy święty żyje w nirwanie, czy nie itp.

Chociaż wyraz *pratyakṣa* jest wzięty od nazwy organu zmysłu zewnętrznego, oka (*akṣan*), to jednak wyraz ten rozciąga się nie tylko na spostrzeżenie wszystkimi zmysłami zewnętrznymi, ale i na spostrzeżenie rzeczy zewnętrznych zmysłem wewnętrznym (*manas*), na samoświadomość wszelkich stanów psychicznych i na poznanie bezpośrednie właściwe joginom (*Yogin*) — na te bowiem cztery rodzaje spostrzeżenia dzieli *Nyāyabindu* spostrzeżenie (*pratyakṣa*). *Pratyakṣa*[1] zatem oznacza wszelkie poznanie, które dosięga przedmiot wprost, bezpośrednio. My, ludzie Zachodu, znamy pospolicie tylko jeden rodzaj spostrzeżenia, tj. spostrzeżenie zmysłami zewnętrznymi i takie tylko spostrzeżenie mamy zwyczajnie na myśli, gdy mowa o spostrzeżeniu (*Wahrnehmung, perception*).

Dignāga i Dharmakīrti wprowadzają ścisłe rozgraniczenie w spostrzeżeniu między elementem czysto zmysłowym, pasywnym (czyste spostrzeżenie), a elementem aktywnym pochodzącym od naszego myślenia, które to myślenie określają terminem *kalpanā*[2]- *kalpanāpodham... pratyakṣam*, spostrzeżenie (jest tym), co się różni (dosł. jest odwiezione, odsunięte, *apa+vah*) od myślenia (*Nyāyabindu*, I, *sūtra* 4). To rozgraniczenie jest rzeczą zasadniczą i charakterystyczną w ich teorii poznania[3]-. Uprzytomnijmy

---

[1] *O pratyakṣa* traktuje I z trzech rozdziałów *Nyāyabindu*.

[2] Wyraz *kalpanā* można by oddać przez wyrazy: *imaginatio, formatio, constructio*. Dignāga i Dharmakīrti rozumieją przez *kalpanā* myślenie wyraźnymi wyobrażeniami, które ze stanowiska pozaempirycznego jest czystą konstrukcją, urojeniem.

[3] Cały kierunek systemu Dharmakīrti'ego wskazuje na to, że to nie tylko dwa aspekty, ale dwie rzeczy odrębne: *The whole trend of Dharmakīrti's system requires us to admit here two entities, two moments, and the first is clearly the cause which produces the second, if we understand causality in the Buddhist sense as a consecution of discrete moments in an uninterrupted flux.* Szczerbacki, *Buddhist Logic*, II, p. 43, n.

sobie, że takie np. systemy bramińskie realistyczne jak *nyāya*, *vaiśeṣika* nauczały, że ogół (*sāmānya*) istnieje w rzeczach i że my poznając przez kontakt zmysłów garnek stojący przed nami, poznajemy i ogół tkwiący w garnku, garnkowatość. Ten ogół tkwi w rzeczy jednostkowej za pomocą osobnej kategorii, którą w tych systemach przyjmowano, kategorii inherencji (*samavāya*). Według Dignāgi i Dharmakīrti'ego poznanie zmysłowe jest czysto pasywne; stawia ono przed nami tylko samą rzecz istniejącą jako „coś", jako coś niewyraźnego, niczym bliżej nieokreślonego [4], nie daje nam żadnego wyobrażenia o rzeczy. Wszelkie zaś wyobrażenia o rzeczy są konstrukcją naszego myślenia. Te skonstruowane przez myślenie wyraźne wyobrażenia, jak garnek, garnkowatość, biały, niebieski, wół etc. są zawsze ogółami (choć się je odnosi do rzeczy jednostkowej) i mogą być wyrażone odpowiednią nazwą. Widzę np. przed sobą płat niebieski. Zmysłami poznaję tylko obecność czegoś istniejącego przede mną, a poznanie, że to coś jest koloru niebieskiego pochodzi już od konstrukcji myślowej przy udziale pamięci, jest już wynikiem syntezy, porównania myślowego z przedmiotami, które nie są niebieskie, i z przedmiotami o tym samym kolorze. Zmysły dają nam poznanie płatu niebieskiego, ale nie jako niebieskiego, lecz jako „czegoś" istniejącego przed nami. Pomagając sobie sanskrytem powiemy:

Przez zmysły mamy tylko *nīlavijñānam* = *nīlasya* [5] *vijnānam*, rzeczy niebieskiej poznanie, nie zaś *nīlam* [6] *iti vijñānam*, „rzecz niebieska" — (takie) poznanie.

Według systemów buddyjskich czas nie jest jakąś trwałą substancją, jak to nauczają np. systeny bramińskie *nyāya* i *vaiśeṣika*. Buddyzm w ogóle nie uznaje substancji: nie ma substancjalnej duszy, jak to przyjmują systemy realistyczne bramińskie,

---

[4] Dasgupta (*A History of Indian Philosophy*, I, p. 409/10 n.) inaczej rozumie i tłumaczy Dharmakīrti'ego w tym punkcie, niż Szczerbacki, na którym się opiera Otto Strauss w *Indische Philosophie*. Krótko: Według Dasgupty *the presentative element of the first moment... is not characterless, though we cannot express its character.*

[5] *Nīlasya* jest to genetivus do *nīla*, n., kolor lub rzecž niebieska.

[6] *Nīlam* jest to nomonativus; *iti* odpowiada naszemu cudzysłowowi.

tylko szereg, potok (*samtāna*) wewnętrznych momentów, momentów świadomości; nie ma substancji na zewnątrz nas (o ile system buddyjski przyjmuje istnienie rzeczy poza świadomością) tylko potok momentów zewnętrznych: cały świat jest jakby obrazem kinematograficznym. Momenty, które przyjmują buddyści [7], to nie cząstki czasu istniejące poza przedmiotami, ale to przedmiot sam istniejący w danej chwili (coraz inny w każdym momencie), jakbyśmy się po niemiecku wyrazili: *Augenblicksobjekt, Augenblickswesen* [8]. Według Dharmakīrti'ego zmysłami możemy uchwycić tylko takie poszczególne momenty bez żadnej syntezy. Przed nami nie ma garnka jako coś stałego, substancjalnego, tylko następujące po sobie momenty. Utworzenie z momentów czegoś jednego, substancjalnego, zdeterminowanego jako garnek, jest rzeczą myślenia (*kalpanā*). Myślenie tworzy kategorie substancji i akcydensu przez które poznajemy rzecz. Spostrzeżenie odnosi się do jednego momentu, do rzeczy indywidualnej; myślenie tworzy zawsze tylko pojęcia, wyobrażenia ogólne przez syntezę momentów. W ten sposób utworzone pojęcia ogólne odnosimy do rzeczywistości poza nami mówiąc: to jest garnek (sąd spostrzeżeniowy). Rzecz nieokreślona, afirmowana przez nieokreślone (nie mające określonej treści) „to jest", jest rzeczywistym momentem, prawdziwym bytem (*paramārthasat, sūtra* 14), rzeczą indywidualną, mającą w sobie to, co jej tylko jest właściwe (*svalakṣaṇa*), a nie innej, zaś pojęcie „garnek" jest tworem myślowym, syntezą momentów, substancją z jej przypadłościami, ogółem, który odnosimy do rzeczy samej w sobie jako do realnego substratu, orzekamy o rzeczy samej w sobie. Rola substancji w tym wypadku orzekania przypada momentowi, rola przypadłości wyobrażeniu. Ale to pojęcie

---

[7] W systemach buddyzmu *mahāyāna (vijñānavāda i śūnyavāda)* neguje się nie tylko rzeczywistość substancji, ale i rzeczywistość momentów.

[8] W systemie, w którym się nie przyjmuje substancji, tylko aktywne momenty, nie może być mowy o przyczynowości w tym znaczeniu, w jakim ją przyjmują systemy przyjmujące substancje. W systemie momentów nie może być mowy o wytwarzaniu czy o wpływaniu, lecz mamy tylko koordynację momentów następujących po sobie w nieprzerwanym potoku. Przyczynowość buddyjską można wyrazić formułą: *asmin sati-idam bhavati*, gdy się ta rzecz znajduje — ta występuje.

nie jest czymś rzeczywistym, temu pojęciu nie odpowiada rzeczywistość [9]. Stąd wynika, że w spostrzeżeniu czysto zmysłowym jest prawda, bo mu odpowiada przedmiot rzeczywisty, ,,to jest", ale o rzeczy samej w sobie to spostrzeżenie czysto zmysłowe nic nam nie mówi, tylko wskazuje samo jej istnienie. Wyobrażenie o rzeczy, choćby najprostsze, mamy przez myślenie. Poznanie myślowe, i to nie tylko wnioskowanie za pomocą terminu średniego (*liṅga*), ale każdy prosty sąd [10] jest skonstruowane (*vikalpita*) i zawiera w sobie nierzeczywistość (*anārtha*). Stąd cała nasza wiedza uzyskana przez myślenie jest subjektywna, względna, iluzyjna: jej bezpośrednim przedmiotem są wyobrażenia skonstruowane przez myślenie; rzeczywistą, prawdziwą jest w przenośnym znaczeniu, *indirecte*, o tyle że jej bezpośredni przedmiot, pojęcia ogólne, są skonstruowane na podstawie spostrzeżeń, które dotyczą rzeczy istniejącej i że te wyobrażenia odnosimy do rzeczy istniejącej: rzeczywistość, niepoznawalna, jest substratem (*ādhāra*) — nie przyczyną — naszego poznania myślowego.

Bliższe omówienie nauki Dharmakīri'tego o procesie myślowym za pomocą terminu średniego, czyli o wnioskowaniu dla samego siebie [11] (*anumāna svārtha*), które jest źródłem poznania, wymagałoby osobnego referatu. Przybranie tego procesu w propozycje, co już nie jest źródłem poznania — chyba metaforycznie — ale metodą wyrażenia uzyskanego już poznania w słowach, środkiem dowodowym dla przekonania kogoś drugiego (*anumāna parātha*), ± naszym sylogizmem, należy do logiki formalnej. Naszym zada-

[9] Nie należy mieszać tego sposobu pojmowania (pojęcie — czysta konstrukcja myślowa, nierzeczywistość, *anārtha*) z pojmowaniem arystotelesowskim, scholastycznym: *universale* jest w rzeczach *quoad id quod*, zaś *quoad modum quo* tylko w umyśle. Również, jeśli mówimy o pojęciach, wyobrażeniach w logice buddyjskiej, nie należy się trapić o ich naturę metafizyczną: duchowe czy zmysłowe.

[10] W logice buddyjskiej nie ma zasadniczej różnicy między sądem, a wnioskiem (wniosek jest również wyobrażeniem — choć złożonym — które odnosimy do rzeczy jednostkowej) i każdy sąd można sprowadzić do sylogizmu.

[11] II rozdział *Nyāyabindu*.

[12] III rozdział *Nyāyabindu*.

niem było tylko przedstawić ogólnie i krótko teorię poznania Dharmakīrti'ego.

Z powyższego przedstawienia teorii poznania Dharmakīrti'ego wynika, że Dharmakīrti nie jest czystym idealistą, bo przyjmuje istnienie rzeczywistości zewnętrznej poza świadomością, choć ta rzeczywistość nie jest poznawalna oprócz faktu swego istnienia. Wprawdzie Dharmakīrti'ego rozumiano także i tłumaczono jako czystego idealistę i zaliczano go konsekwentnie do *vijñānavādin*, do zwolenników nauki o (jedynej) rzeczywistości świadomości, inaczej zwanych *yogācāra*, zwolennikami chodzenia, postępowania w jodze. Nie przeczymy też, że sam Dharmakīrti mógł się uważać za *yogācāra*. Ale właściwie powinno się stawiać Dharmakīrti'ego (systematycznie, nie chronologicznie) w przejściu między systemami buddyzmu *hīnayāna*, które przyjmują istnienie rzeczy zewnętrznych, poznawalnych wprost lub przynajmniej pośrednio [13], a systemami buddyzmu *mahāyāna*, idealistycznym (*vijñānavāda*, inaczej: *yogācāra*) i systemem *śūnyavāda*, które nie przyjmują istnienia świata zewnętrznego. Szczerbacki stawia Dharmakīrti'ego (i Dignāgę) w pośrodku między systemem hinajanistycznym *sautrāntika*, a ścisłym systemem *vijñānavāda* (= *yogācāra*) Asaṅgi, czyli zalicza Dharmakīrti'ego do *sautrāntika-yogācāra*.

Wpływ Dharmakīrti'ego na systemy indyjskie niebuddyjskie był wielki. Widać to choćby w teorii poznania takich systemów realistycznych bramińskich, jak *nyāya vaiśeṣika*, *mīmāṃsā*. Pod wpływem Dignāgi i Dharmakīrti'ego wprowadzono w tych systemach rozróżnienie między spostrzeżeniem niewyraźnym (bez udziału myślenia), a spostrzeżeniem wyraźnym (ze współudziałem myślenia). Ale, oczywiście, różnica między tymi spostrzeżeniami

---

[13] Pośrednie poznanie rzeczy zewnętrznych przyjmowali sautrantikowie (*sautrāntika*). Według nich różność naszych wyobrażeń musi mieć przyczynę. Dlatego jesteśmy uprawnieni wnosić o istnieniu rzeczy zewnętrznych, wprawdzie nie takich, jakimi je sobie wyobrażamy, ale w każdym razie wpływających (w nieznany nam sposób) na powstanie tych wyobrażeń i wywołujących ich różnorodność. Według Dharmakīrti'ego istnieje rzeczywistość zewnętrzna sama w sobie, ale ta rzeczywistość nie wpływa na powstanie naszych wyobrażeń i na ich różnorodność. Te różne wyobrażenia są konstrukcją myślową, a nie mają przyczyny w rzeczy.

to tylko — w tych systemach — różnica stopnia wyrazistości, a nie genetyczna. I w wyraźnym spostrzeżeniu poznajemy rzecz, jaka jest w sobie. Systemy te pozostały w swym realiźmie. W logice buddyjskiej nie znajdowały zadawalającego wytłumaczenia, skąd się bierze różnorodność pojęć, jeśli przez spostrzeżenie poznajemy stale tylko sam fakt istnienia rzeczy i jak myślenie może tworzyć syntezy, jeśli w nas nie ma substancjalnego pierwiastka poznającego, tylko przemijające momenty świadomości. Chociaż Dharmakīrti przyjmuje element realny w poznaniu, to jednak nie tłumaczy zadawalająco związku między tym elementem realnym, a iluzją, która powstaje w naszej świadomości. Ostateczną odpowiedzią Dharmakīrti'ego na te trudności będzie, że taka jest nie mająca początku ograniczoność, niewiedza (*avidyā*) naszego poznania.

Największy wpływ wywarł Dharmakīrti na system bramiński idealistyczny, tj. na Wedantę w interpretacji Siankary (Śaṃkara, VIII/IXw.). Dla Wedanty Siankary rezultat teorii poznania Dharmakīrti'ego był rezultatem upragnionym. W tej teorii Śaṃkara znalazł wprawdzie tylko potwierdzenie swego monizmu, bo głównym źródłem poznania dla Wedanty są *Upaniszady*, należące do objawienia wedyckiego, a które Śaṃkara w swój sposób tłumaczy. Rzeczywistość samą w sobie, której poznajemy tylko sam fakt istnienia (= wynik teorii poznania Dharmakīrti'ego) Śaṃkara identyfikuje z brahmanem (*brahman*), jedyną rzeczywistością wszechrzeczy, duchową substancją, w której nie ma żadnej różności; wszelka zaś treść myślowego poznania, wszystko, co sobie poza atmanem-brahmanem (*ātman-brahman*) wyobrażamy, jest iluzją, ułudą (*māyā*). Nie bez racji nazwano Siankarę ukrytym buddystą (*pracchanna bauddha*).

Ale nb: Jeśli mówimy o iluzjoniźmie Śaṃkary, o tym należy pamiętać: U Śaṃkary według najwyższej rzeczywistości (*paramārthataḥ*), według wyzwalającego, wyższego poznania, wyższej wiedzy (*parā vidyā*) istnieje tylko byt absolutny (*brahman*) i nie ma różnych od brahmana dusz indywidualnych (*jīva*) ni świata zjawiskowego; są one tyklo iluzyjną manifestacją (*vivarta*) brahmana, ułudą (*māyā*), a rzeczywistością tylko we względnym zna-

czeniu, ze stanowiska praktycznego (*vyavahārataḥ*) i tak długo, póki w kim tkwi empiryczna, niższa wiedza (*aparā vidyā*). Ale Śaṃkara zwalcza tezy buddyzmu *mahāyāna*, według których świat jest czystą konstrukcją myślową (*kalpita*). Według Śaṃkary świat oparty na percepcjach nie jest czystą percepcją (*upalabdhimātra*); świat czy *māyā*, przyczyna świata, nie są czystą iluzją (jak w buddyźmie *mahāyānā*), nie mogą być definiowane ani jako byt, ani jako niebyt: są czymś nieokreślonym (*anirvacanīya*). Dlatego Śaṃkarę uważa się za połowicznego idealistę, *demi-idéaliste* (Renou: *L'Inde classique*, II, § 1410).

Jak Siankarę nazwano przebranym buddystą, tak znowu Kanta, który żył przeszło tysiąc lat po Dharmakīrtim, można by nazwać nieświadomym buddystą — Dharmakīrtim. Takie samo, co u Dharmakīrti-ego nastawienie Kanta do metafizyki: *uns nämlich mit der speculativen Vernunft niemals über die Erfahrungsgrenze hinaus zu wagen* (*Kritik der reinen Vernunft*, 2te Auflage, 1787, p. 20).

I Kant nie jest czystym idealistą (choć i tak go rozumiano), bo przyjmuje istnienie rzeczy samej w sobie (*Ding an sich*), dla nas niepoznawalnej (*das transscendentale Object aber bleibt uns unbekannt*, ib., p. 67).

Kant również przyjmuje dwa źródła ludzkiego poznania, *zwei Stämme der menschlichen Erkentnniss... nämlich Sinnlichkeit und Verstand*, (ib., p. 47), między tymi źródłami poznania Kant również wprowadza zasadnicze, transcendentalne, genetyczne rozróżnienie: (*da er* [*der Unterschied*] *offenbar transscendental ist und nicht bloss die Form der Deutlichkeit oder Undeutlichkeit, sondern den Ursprung und den Inhalt derselben betrifft*, ib., p. 66). Przez poznanie zmysłowe (*Sinnlichkeit*) według Kanta również nie poznajemy, *was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloss die Erscheinung von etwas*, (p. 65). Pojęcia zaś o rzeczy pochodzą od rozumu. *Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben,... durch den Verstandaber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe*, (p. 49). Wreszcie i Kant na trudności w jego teorii poznania odpowiedziałby ostatecznie, że formy aprioryczne poznania są formami wrodzonymi, zależnymi od ustroju

naszego umysłu czy też, że powstają wtedy, gdy umysł przedstawia przedmioty.

Jeśli zestawiamy Kanta z Dharmakīrtim, to mamy zawsze na myśli tylko ogólny zarys ich teorii poznania, a nie twierdzimy, że ich teorie są podobne i w szczegółach. Dodać należy, że Kant opracował swoją teorię poznania obszernie, szczegółowo, Dharmakīrti przedstawia swoją teorię w krótkich aforyzmach (*sūtra*) — przynajmniej w dostępnym nam *Nyāyabindu*, do którego komentarz sanskrycki posiadamy od innego już i późniejszego autora.

Dojście do takiej teorii poznania u Dharmakīrti'ego jest swojskie, czysto buddyjskie: akcentowanie nietrwałości i niesubstancjalności rzeczy. W *hīnayāna* uważa się substancję za fikcję, ale przyjmuje się rzeczywistość przemijających elementów (*dharma*), które wytwarzają świat fizyczny i psychiczny. W *mahāyāna* zaprzecza się już nie tylko rzeczywistości substancji, ale rzeczywistości samych dharm. Tę przebytą drogę buddyzmu od niesubstancjalności rzeczy poprzez rzeczywistość dharm aż do idealizmu czy kompletnej pustki miał Dharmakīrti za sobą. Systematycznie staje w pośrodku: Elementy poznania są rzeczywiste, ale formy, jakie o nich orzekamy, są fikcją. Dharmakīrti zastał już w buddyźmie idealizm przed swym wystąpieniem, a nie spowodowała go (tego idealizmu) dopiero jego teoria poznania.

Droga, jaką doszedł Kant do swej teorii poznania była podobna, ale również czysto swojska, tj. europejska [14]. Wiadomo, że na Kanta oddziałał empirysta Locke zaprzeczający poznawalności substancji, a zwłaszcza, i to bardzo silnie, empirysta Hume negujący istnienie substancji. Gdy się czyta Hume'a krytykę substancji, nie tylko materialnej, ale i duchowej, ma się ochotę napisać na marginesie książki te dwa wyrazy z wykrzyknikiem „kapitalny buddyzm". Locke uznał substancję za niepoznawalną, ale nie zaprzeczał jej istnienia. Dalej od Locke'a posunął się Berkeley, który zaprzeczył istnienie substancji materialnych (zostawił tylko istnienie substancji duchowych). Empiryzm wydał u Berkeleya

[14] Oczywiście, nikt nie mówi o jakiejś zależności Kanta od Dharmakīrti'ego, bo za czasów Kanta Dharmakīrti nie był jeszcze znany w Europie.

immaterializm. Tymbardziej z empiryzmu Hume'a mógł Kant wyciągnąć kompletny idealizm. Tego jednak nie uczynił. Zatrzymał się w pośrodku. Zostawił istnienie „rzeczy w sobie", choć niepoznawalnych w sobie. Był przekonany, że bez rzeczy nie byłoby zjawisk. Bronił się przeciwko zarzutowi idealizmu. „Żadne zestawienie nie było mu dotkliwsze nad zestawienie z poczciwym Berkeleyem" (Tatarkiewicz, II, 1947, s. 242). A chociaż sam Kant na drodze, którą obrał, ominął idealizm, to jednak ten idealizm pojawił się bezpośrednio u Fichtego, właśnie w oparciu się na Kancie.

Podobne linie rozwojowe myśli filozoficznej (empiryzm — idealizm, empiryzm — zatrzymanie się w pośrodku — idealizm) powtarzały się nieraz w dziejach filozofii. Oprócz wspomnianych tutaj — „empiryzm" [15] buddyjski — idealizm buddyjski — zatrzymanie się w pośrodku Dignāgi i Dharmakīrti'ego; empiryzm — immaterializm — idealizm Berkeleya — zatrzymanie się w pośrodku Kanta — (idealizm niemiecki) cf. historię empiriokrytycyzmu, czyli tzw. drugiego pozytywizmu (lub pozytywizmu epistemologicznego): jedni z jego zwolenników poszli w kierunku idealistycznym, inni w realistycznym, to znów próbowano zatrzymać się w pośrodku, w realiźmie połowicznym.

---

[15] Tylko niechętnie stosuję ten termin filozofii europejskiej do buddyzmu, dlatego stawiam go w cudzysłowie.